krisis
Kritik der Warengesellschaft

Julian Bierwirth

Gegenständlicher Schein

Zur Gesellschaftlichkeit von Zweckrationalität und Ich-Identität

Beitrag **3 / 2013**

Julian Bierwirth

Gegenständlicher Schein

Zur Gesellschaftlichkeit von Zweckrationalität und Ich-Identität

Krisis – Kritik der Warengesellschaft 3/2013

Hrsg.: Förderverein Krisis – Verein für kritische Gesellschaftswissenschaft e.V.
Postfach 81 02 69 | 90247 Nürnberg

Tel. ++49 911 7056 28
Fax ++49 911 780 9542

www.krisis.org
krisisweb@yahoo.de

ISSN 2196-940X

Zusammenfassung

Ausgehend von der Bestimmung des Kapitalismus als gesellschaftlichem Verhältnis, in dem den Menschen die Ergebnisse ihres gesellschaftlichen Handelns als naturhafte, in den Dingen selbst angelegte Phänomene erscheinen, untersucht das Essay einige grundlegende Aspekte der historischen Spezifik dieser Gesellschaftsformation. Am Beispiel vormoderner Zeitvorstellungen diskutiert es zunächst die Differenz von vorkapitalistischem und kapitalistischem Welt- und Gegenstandsbezug. Im Anschluss daran wird der für die kapitalistische Gesellschaft grundlegende Doppelcharakter von konkreter und abstrakter Arbeit mit den dualistischen Konzeptionen vormodernen Tätigkeitsbezugs verglichen. Des Weiteren wird argumentiert, dass die historisch-spezifische Form gesellschaftlicher Vermittlung im Kapitalismus nicht nur die immanente Dialektik von Wert und Gebrauchswert bzw. abstrakter und konkreter Arbeit in die Welt setzt, sondern eine weitere grundlegende Spaltung des gesellschaftlichen Zusammenhangs impliziert. In Auseinandersetzung mit der Diskussion um die Begriffe Gesellschaft und Gemeinschaft wird erläutert, wie die von der kapitalistischen Form „abgespaltenen" Momente der modernen Lebenswelt systematisch-logisch auf die kapitalistischen Formimperative bezogen sind. Eine theoretische Betrachtung dieser Phänomene müsse daher immer diesen Bezug mit reflektieren, wenn sie nicht ihren Gegenstand verfehlen will. Entsprechendes gilt auch für die abstrakte Individualität, die mit der Form „Subjekt" untrennbar verbunden ist und die sich wesentlich von vormodernen Vorstellungen des Bewusstseins unterscheidet, welche keinen einheitlichen Identitätskern des Individuums implizierten, wie im vierten Teil des Essays gezeigt wird.

Inhalt

„Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen.“ (Karl Marx: Das Kapital, Band 1.)

1. Kapitalismus: ein gesellschaftliches Verhältnis

In der warenproduzierenden Gesellschaft, so legt Marx im Eingangszitat nahe, erscheinen den Menschen die Ergebnisse ihres gesellschaftlichen Handelns als naturhafte, in den Dingen selbst angelegte Phänomene. Damit verkennt das moderne fetischistische Bewusstsein die Spezifik der Welt, von der es umgeben ist und der es angehört. Dieser historisch-spezifische Charakter des kapitalistischen Formzusammenhangs drückt sich primär in der Art und Weise aus, in der die Individuen sich gegenübertreten. Die kapitalistische Gesellschaft hat, wie es Marx und Engels bereits im *Manifest der Kommunistischen Partei* formulierten, „die buntscheckigen Feudalbande, die den Menschen an seinen natürlichen Vorgesetzten knüpften, unbarmherzig zerrissen und kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übriggelassen als das nackte Interesse, als die gefühllose ‚bare Zahlung'.“[1] Erst damit werden die Individuen tatsächlich zu Einzelnen im engeren Sinne des Wortes. Sie sind nicht länger, wie noch in vormodernen Zeiten, in ein sie differenzierendes System aus gesellschaftlichen Institutionen und Regeln eingebunden, die im Wesentlichen festlegen, wie soziale Beziehungen, Arbeitsteilung und Befehlsstrukturen organisiert sind.

In vorkapitalistischen Sozialwesen sind die Tätigkeiten der Menschen ebenso wie die Gebrauchsgegenstände, mit denen sie tagtäglich zu tun haben, in vielfältiger Weise mit vorausgesetzten gesellschaftlichen Normen verknüpft. Einzelne Tätigkeiten stehen hier in der Regel nicht für sich, sondern erlangen ihre Bedeutung aus über den konkreten Handlungsakt hinausgehende Sinngebungen. Györky Markús bemerkt, hier sei „sogar das technische ‚Wie' des Gebrauchs von Gegenständen,

1. Marx-Engels,Werke (kurz: MEW), Band 4, S. 464

besonders von Arbeitswerkzeugen, eine Angelegenheit explizit wertgebundener und spezifisch sanktionierter *Normen*."[2] Die entsprechende Tätigkeit würde dabei, so führt Markús weiter aus, „nicht als wirkungsvolles instrumentelles Handeln in Bezug auf die Natur verstanden, die in Kategorien des Erfolgs beurteilt wird; sie ist vielmehr eine Form des moralischen (und religiösen) Lebens".[3]

Jean-Pierre Vernant expliziert diese Vorstellung am Beispiel des griechischen Prometheus-Mythos. Dieser sei für die Menschen des antiken Griechenland insofern handlungsleitend gewesen, als die diversen Riten der Nahrungszubereitung und -aufnahme, von Jagd, Tierzucht und Ackerbau stets darauf ausgerichtet waren, eine spezifische Beziehung der Menschen zu den Göttern aufrechtzuerhalten. Die Menschen zelebrierten die Unterwerfung der Natur unter ihren Willen zeitgleich mit ihrer Unterwerfung unter das Regiment der Götter.[4]

Ganz in diesem Sinne ist auch für die Menschen im europäischen Mittelalter ein rein zweckrationaler Umgang mit der ihnen zur Verfügung stehenden Zeit keine wählbare Option. In sozialwissenschaftlichen Studien gilt es vielmehr als Gemeinplatz, dass diese sozialen Zusammenhänge durch einen von der Moderne qualitativ anderen Umgang mit der Zeit gekennzeichnet sind. Ich möchte im Folgenden kurz einige Aspekte dieser Zeitvorstellungen skizzieren, um vor dieser Kontrastfolie die Spezifik des kapitalistischen Zeitverständnisses deutlich zu machen. An dieser Darstellung wird zugleich deutlich, wie sich die Praktiken dieser Gesellschaft vom ‚instrumentellen Handeln' der kapitalistischen Moderne unterscheiden – und wie weit die Bestimmung des Kapitalismus als gesellschaftliches Verhältnis reicht.

Einen sinnbildlichen Ausdruck der vorkapitalistischen Zeitvorstellung geben die noch heute in vielen Kirchen zu besichtigenden Wandmalereien. Die dargestellten biblischen Figuren sind dabei in ihrem Äußeren am Erscheinungsbild der zeitgenössischen Bevölkerung orientiert und bemühen sich erst gar nicht, die realen Lebenswelten zu biblischen Zeiten zu kopieren. Nicht selten werden zudem die Auftraggeber der Gemälde in prächtigen Gewändern in die Szenerie eingearbeitet.

2. Markús, Gyorky: Die Welt menschlicher Objekte. Zum Problem der Konstitution im Marxismus. In: Honneth, Axel/Jaeggi, Urs (Hrsg.): Arbeit, Handlung, Normativität. Frankfurt am Main : Suhrkamp 1980, S. 43 (Hervorh. im Orig.)

3. Ebd.

4. vgl. Vernant, Jean-Pierre: Mythos und Gesellschaft im antiken Griechenland. 1987, S. 184f.

Diese heute befremdlich wirkenden Darstellungsweisen hatten ihre Ursache im Selbstverständnis des christlichen Mittelalters[5], das stark geprägt war von der Schöpfungslehre der katholischen Kirche. Diese ging davon aus, dass ein ebenso zeitloser wie unveränderbarer Gott die Welt aus dem Nichts erschaffen hat und damit gleichsam ihren Anfang und ihr Ende in den Händen hält. Innerhalb dieser auf Erlösung ausgerichteten und Gottes Willen unterworfenen Zeitvorstellung waren dann die zyklischen Zeitvorstellungen etwa des Kirchenjahres eingebettet.[6]

Diese Vorstellung wird etwas plausibler, wenn wir uns die im Mittelalter gängige Auffassung von Weltgeschichte vor Augen führen, die vom Kirchenvater Augustinus ersonnen wurde und der biblischen Schöpfungsgeschichte folgt. Dieser zufolge soll Gott die Welt in sechs Tagen erschaffen haben, weshalb der Weltenlauf von Augustinus in sechs Phasen aufgeteilt wird. Der mittelalterliche Christ glaubte, in der letzten dieser Phasen, der apokalyptischen Endzeit, zu leben.

Das Reich Gottes stand also kurz bevor, und die eigenen Handlungen waren von dieser Vorstellung geprägt. Ein zweiter wichtiger Pfeiler dieser Weltvorstellung ist die Annahme einer allgegenwärtigen Präsenz Gottes. Dieser sitzt nicht an einem räumlich bestimmbaren Ort (etwa ‚im Himmel'), sondern ist allgegenwärtig. Er ist überall – und das zu allen Zeiten. Diese allgegenwärtige Präsenz Gottes garantiert dann wiederum die Einheit von Vergangenem, Gegenwärtigem und Zukünftigem. Gesellschaftlicher Wandel bedeutet aus dieser Perspektive, dass „gottgewollte Möglichkeiten aktuell werden".[7]

Diese Vorstellungen erklären dann auch die in jener Zeit vorherrschenden ‚Ideologien' in ihrer soziohistorischen Spezifik. Der Handel der Kaufleute etwa galt, insbesondere seit er im Spätmittelalter an Bedeutung gewann, als „Sünde wider die Zeit"[8]: Da Gott die Zeit geschaffen und die Dinge mit ihr beseelt hat, kann jede Eile und jeder Handel nur den Diebstahl von etwas Göttlichem bedeuten. Dies wird nicht zuletzt deutlich in den folgenden Sätzen von Guillaume d'Auxerre:

5. vgl. Anderson, Benedict: Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts, Frankfurt am Main/New York : Campus 2005, S. 30ff.

6. vgl. Hohn, Hans-Willy: Zyklizität und Heilsgeschichte. In: In: Rainer Zoll (Hrsg.): Zerstörung und Wiederaneignung von Zeit. Frankfurt am Main : Suhrkamp 1972, S. 120 – 142

7. Hohn a.a.O., S.130

8. Hohn a.a.O., S. 133

> *„Der Wucherer handelt gegen das universelle Naturgesetz, denn er verkauft die Zeit, die aller Kreatur gemeinsam ist. Augustin sagt, daß jede Kreatur verpflichtet ist, sich zu vergeben; die Sonne ist verpflichtet, sich zu verschenken, um Licht zu spenden; ebenso ist die Erde verpflichtet, alles zu verschenken, was sie produzieren kann, und ebenso das Wasser. Aber nichts verschenkt sich auf eine natürlichere Weise als die Zeit; wohl oder übel jedes Ding hat seine Zeit. Indem nun der Wucherer etwas verkauft, was notwendigerweise aller Kreatur gehört, verstößt er gegen alle Kreatur, sogar gegen die Steine. Woraus folgt, daß, selbst wenn die Menschen schweigen sollten, die Steine schreien würden, wenn sie könnten; und das ist einer der Gründe, warum die Kirche die Wucherer verfolgt."*[9]

Eine ähnliche Logik waltete auch in den – insbesondere im Alltagsverstand – vorherrschenden Kollektivschuldvorstellungen:

> *„Bezeichnend dafür ist das Festhalten am Gedanken einer Kollektivschuld, was auf primitive Denkgewohnheiten hindeutet: Alle Lebenden sind am Sündenfall mitschuldig, alle zeitgenössischen Juden an der Passion Christi, alle Moslems an Mohammeds Ketzerei. Wie bereits bemerkt, vermeinen die Kreuzfahrer Ende des 11. Jahrhunderts nicht die Nachfahren der Henker Christi, sondern diese Henker selbst zu bestrafen. Und die anachronistische Behandlung der Kostüme in der Kunst und auf dem Theater [...] ist vor allem Ausdruck der Meinung, alles für die Menschheit Wesentliche müsse auch zeitgenössisch sein."*[10]

Doch nicht nur innerhalb des europäischen Mittelalters, auch in anderen vormodernen Sozialwesen lassen sich Vorstellungsmuster auffinden, die von dem Gleichzeitigkeitsmotiv ausgehen und dabei nicht selten metaphysische Kräfte im Spiel sehen. So berichtet Pierre Bourdieu über das noch traditionelle Zeitverständnis der algerischen Übergangsgesellschaft:

9. Zitiert nach. Le Goff, Jaques: Zeit der Kirche und Zeit des Händlers im Mittelalter. In: Honneger (Hg.) 1977 – Schrift und Materie der Geschichte, S. 410

10. Le Goff, Jacques: Kultur des europäischen Mittelalters. Mit 246 Abbildungen und 8 Farbtafeln, 71 Karten und Plänen. München/ Zürich : Bertelsmann 1970, S. 293f.

> *„[D]ie Zukunft ist ein Nichts, und es wäre eitel, es erfassen zu wollen, ein Nichts, das uns nicht gehört. Von demjenigen, der sich zu sehr um die Zukunft sorgt, sagt man, er ‚wolle sich zum Verbündeten Gottes machen' und um ihn zur Mäßigung zu ermahnen, ruft man ihm zu: ‚Was dir fremd ist, braucht dir keine Sorgen zu bereiten' oder ‚Sorge dich nicht um ungelegte Eier'.“*[11]

Und auch in von der islamischen und christlichen Tradition unabhängig entstandenen Sozialwesen ist diese Zeitvorstellung auffindbar. So berichtet der Sozialpsychologe Eric H. Erikson über Communities von *Native Americans*, deren Zeitvorstellung sich noch lange nach der Kolonialisierung ebenfalls an Momenten der Gleichzeitigkeit orientierte. Während die für sie zuständigen US-amerikanischen Regierungen ihnen zukunftsorientiertes Handeln im Sinne einer modernen Zeitvorstellung auferlegen wollten, klammerten sich die *Native Americans* an die Überreste ihrer vergangenen Kollektividentität, „die Zukunft sollte [...] in die Vergangenheit zurückführen, die Zeit wieder geschichtslos, wieder grenzenlos, die Tätigkeit schrankenlos zentrifugal und die Büffelherden unerschöpflich werden“.[12]

Allen diesen Sozialwesen ist gemein, dass hier das Soziale als eingebettet in eine vorgegebene, göttliche Ordnung erlebt wird. Entsprechend fehlt in ihnen auch die Vorstellung einer offenen, planbaren Zukunft und damit die Notwendigkeit, für diese vorzusorgen. „Sicherheit war in der traditionellen Familienökonomie kein Thema, weil die Zukunft weder als offen noch als beständig prekär erlebt wurde.“[13]

Aufgrund dieser Vorstellungen einer das Leben dominierenden Gleichzeitigkeit waren die alltagspraktischen Zeitbestimmungen eng an die alltäglichen, vom sozialen und kulturellen Rahmen geprägten Handlungen gebunden. Die Orientierung an kulturellen Handlungen bei der Bestimmung von Zeit hat Edward P. Thompson sehr eindrucksvoll dargelegt, etwa mit Hilfe einer Beschreibung des englischen Schriftstellers John Millington Synge über die irischen Aran-Inseln:

11. Bourdieu, Pierre: Die zwei Gesichter der Arbeit. Konstanz : Universitätsverlag Konstanz 2000, S. 42
12. Erikson, Erik H.: Kindheit und Gesellschaft. Stuttgart : Ernst Klett Verlag. 3. Aufl. 1968, S. 15f. Erscheinungsjahr?
13. Hohn a.a.O., 123

> *„Der allgemeine Zeitbegriff auf den Inseln hängt - seltsam genug - von der Windrichtung ab. Fast jede Hütte […] hat zwei gegenüberliegende Türen, von denen die geschütztere den ganzen Tag über offensteht, um Licht ins Innere zu lassen. Kommt der Wind von Norden, ist die Südtür offen, und der Schatten des Türpfostens wandert über den Küchenfußboden und zeigt die Zeit an. Sobald sich freilich der Wind dreht und von Süden weht, wird die andere Tür geöffnet und die Bewohner, die nie auf den Gedanken gekommen sind, einen einfachen Zeitmesser aufzustellen, sind aufgeschmissen […]“*[14]

Die BewohnerInnen der Insel selber wären aber wohl niemals auf die Idee gekommen, sie seien „aufgeschmissen“. „Aufgeschmissen“ war lediglich Synge, der als guter Engländer so um seinen Nachmittagstee gebracht wurde: „Bei Nordwind bringt die alte Frau, die für mich kocht, die Mahlzeiten recht pünktlich zustande. An den anderen Tagen erhalte ich den Tee häufig um 3 anstatt um 6 Uhr“.[15] Wie dem auch sei, wir sehen hier deutlich, wie die Messung der Zeit durch das Beobachten des Schattens von der kulturellen Praxis der zur Frischluftzufuhr geöffneten Tür abhängt.

Im Allgemeinen waren die Zeitangaben in vormodernen Sozialwesen „mit vertrauten Vorgängen des Arbeitszyklus oder der Hausarbeit in Beziehung“[16] gesetzt:

> *„In Madagaskar kann die Zeit mit ‚einem Reiskochen' (etwa einer halben Stunde) oder ‚dem Braten einer Heuschrecke' (ein Augenblick) gemessen werden. Die Ureinwohner am Cross River sagen, so wird berichtet: ‚Der Mann starb in kürzerer Zeit, als Mais zum Rösten braucht' (weniger als 15 Minuten).“*[17]

Die Beispiele legen, ähnlich wie im Falle des Türschattens, eine Orientierung der Zeitvorstellungen an konkreten Handlungen nah. Es sollte dabei jedoch nicht vergessen werden, dass diese Handlungen nicht in dem Sinne als konkret ver-

14. Thompson, Thompson, Edward P.: Zeit, Arbeitsdisziplin und Industriekapitalismus. In: John Holloway / Edward P. Thompson: Über Zeit und Arbeitsdisziplin. Hamburg : Edition Nautilus 2007, S. 39
15. Thompson a.a.O., S. 39
16. Thompson a.a.O., S. 21
17. Thompson a.a.O., S. 22

standen werden können, als sie sich auf eine natürliche, auf den unmittelbaren Gegenstand abhebende Praxis beziehen. Auch Konventionen der Nahrungsmittelzubereitung sind in hohem Maße kulturell geformt, und nicht selten gelten die vermeintlich instrumentellen Akte einem höheren Zweck. Dies wird nicht zuletzt auch in Thompsons Argumentation deutlich, der direkt im nächsten Absatz wie folgt fortfährt:

> *„Auch Beispiele, die uns näherstehen, finden sich leicht. So wurde in Chile im 17. Jahrhundert die Zeit oft in ‚Credos' gemessen: Ein Erdbeben wurde 1647 beschrieben als ‚zwei Credos lang', während die Kochzeit des Eies nach einem laut hergesagten Ave Maria bemessen wurde. Noch vor kurzem erhoben sich die Mönche im Birma bei Tagesanbruch, ‚wenn es hell genug ist, die Venen in der Hand zu sehen'. Der* ***Oxford English Dictionary*** *gibt uns englische Beispiele -* ***pater noster while*** *(Zeit des Vaterunser),* ***miserere while*** *(1450) (die Zeit eines Miserere) und (im* ***New English Dictionary****, jedoch nicht im* ***Oxford English Dictionary) pissing while*** *(eine Runde Pissen) - eine etwas willkürliche Maßeinheit."*[18]

Wenn das Kochen eines Eies von chilenischen ChristInnen mit einer durch das Gebet symbolisierten Zuwendung an ein transzendentes Wesen verbunden wird, so ist der Akt des Kochens keineswegs ein rein instrumenteller Akt, sondern gleichsam Gottesdienst: Die mit dem Kochen des Eies vollzogene Unterwerfung der Natur durch den Menschen geht einher mit einer analogen Unterwerfung der Menschen unter die vermeintliche Gottheit.

Max Weber hat *Handeln* als dasjenige menschliche Verhalten definiert, mit dem die Handelnden einen „subjektiven Sinn" verbinden würden.[19] Insofern ist eine solche Zeitorientierung durchaus als *Handeln* im Sinne der Weber'schen Soziologie zu bestimmen. Es wäre jedoch falsch, sie gleichsam dem von Weber als dominant eingeschätzten Handlungstypus des *zweckrationalen Handelns* zuzuschlagen. Dieses *zweckrationale Handeln* definiert Weber als direkt an Gegenständen oder anderen Menschen orientiert: „Zweckrational handelt, wer sein

18. Thompson a.a.O., S. 22 (Hervorh. i. Orig.)
19. Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, Grundbegriffe § 1

Handeln nach Zweck, Mitteln und Nebenfolgen orientiert und dabei sowohl die Mittel gegen die Zwecke, wie die Zwecke gegen die Nebenfolgen, wie endlich auch die verschiedenen möglichen Zwecke gegeneinander rational *abwägt*."[20] In diesem Sinne kann die vor dem Kapitalismus herrschende Zeitorientierung kaum als zweckrational bezeichnet werden.

Was als rational gilt und was nicht, wird vielmehr aus den gesellschaftlichen Verhältnissen abgeleitet: „Der Sinn der Geschichte konstituiert die wirtschaftliche Norm; nicht die wirtschaftliche Norm den Sinn der Geschichte."[21] Arbeit galt daher auch nicht als Selbstzweck. Sie konnte notwendig sein, um die Versorgung des Hauses zu garantieren, und zu diesem Zwecke auch intensiviert werden, doch obwohl sie in gewisser Weise als gottgefällig galt, wurde ihre übermäßige Ausübung zum Zwecke der Bereicherung als unangemessen angesehen.[22]

Das vom besonderen Verhältnis der Menschen zu anderen Menschen bzw. zur Natur im Kapitalismus sich unterscheidende Beziehungsgeflecht in vorkapitalistischen Gesellschaften wurde nicht nur in historischen Studien zur Zeitwahrnehmung thematisiert. Auch Karl Polanyi hat festgehalten, dass sich diesbezüglich mit der Entstehung des Kapitalismus (der bei ihm als „Marktsystem" firmiert) einiges fundamental verändert hat. Über den vormodernen Menschen schreibt er:

> *„Sein Tun gilt nicht der Sicherung seines individuellen Interesses an materiellem Besitz, sondern der Sicherung seines gesellschaftlichen Rangs, seiner gesellschaftlichen Ansprüche und seiner gesellschaftlichen Wertvorstellungen. Er schätzt materielle Güter nur insoweit, als sie diesem Zweck dienen. Es ist weder der Prozeß der Produktion, noch jener der Distribution an bestimmte, mit dem Besitz von Gütern verbundene Interessen geknüpft; aber jeder einzelne Schritt in diesem Prozeß hängt mit einer Anzahl von gesellschaftlichen Interessen zusammen, die schließlich sicherstellen, daß der erforderliche Schritt erfolgt. Diese Interessen werden in einer kleinen Jäger- und Fischergemeinschaft ganz andere sein als in einer riesigen, despotischen*

20. ebd., §2, 4.; Hervorh. im Orig.
21. Hohn a.a.O., S. 125
22. vgl. Hohn a.a.O., S. 134f.

> *Gesellschaft, doch wird das Wirtschaftssystem in jedem Fall von nichtökonomischen Motiven getragen werden.“*[23]

Diese Bedeutungsaufladungen mögen vom modernen Standpunkt aus irrational erscheinen, sie sind allerdings keineswegs absonderlich und hängen eng mit der Organisationsweise dieser Gemeinschaften zusammen. Hier sind Ökonomie, Recht, Religion, Familie etc. noch nicht als separate Sphären voneinander geschieden.[24] Folglich sind die Aktivitäten, die wir heute als ökonomische beschreiben würden, in Abhängigkeitsverhältnisse eingebunden, die sich aus religiösen Fetischsystemen ableiten.[25]

Vom Standpunkt des in seinem eigenen Fetischsystem befangenen bürgerlichen Bewusstseins erscheint diese fehlende Trennung meist als ein (quantitativer) Mangel an ‚Entwicklung' und gesellschaftlicher Ausdifferenzierung. Dabei gerät der qualitative Wandel, der mit dieser Ausdifferenzierung verbunden ist, aus dem Blick. Karl Polanyi beschreibt die entsprechenden Transformationsprozesse sehr ausführlich und differenziert, und dennoch verraten viele seiner Formulierungen, dass er letztlich doch die Struktur der kapitalistischen Moderne als Maßstab voraussetzt. So setzt er die transhistorische Existenz einer ‚Wirtschaft', mittels derer die Menschen ihren Stoffwechselprozess mit der Natur organisieren, voraus. Das Neue am Marktsystem sei lediglich, dass die Ökonomie aus den sie umgebenden Sozialbeziehungen herausgelöst werde und nicht mehr aufgrund äußerer, sondern nur noch aufgrund ihrer eigenen Regeln funktioniere.[26] Polanyi lässt es hier an Deutlichkeit nicht fehlen: „Die Wirtschaft ist nicht mehr in die sozialen Beziehungen eingebettet, sondern die sozialen Beziehungen sind in das Wirtschaftssystem eingebettet.“[27] Warum nun aber innerhalb eines sozialen Beziehungsgeflechts,

23. Polanyi, Karl: The Great Transformation. Frankfurt am Main : Suhrkamp 1976, S. 75

24. Diese Erkenntnis ist in den Sozialwissenschaften sogar weitgehend unumstritten und wurde zuletzt von Niklas Luhmann zur *Theorie der funktional differenzierten Gesellschaft* ausgebaut. (Luhmann, Niklas: Die Gesellschaft der Gesellschaft. 2. Teilband. Frankfurt am Main : Suhrkamp, S. 59ff.) Luhmann vermag dabei zwar den Prozess der Ausdifferenzierung zu beschreiben, erkennt jedoch nicht ihren Zusammenhang mit der zeitgleich entstehenden Gesellschaftsformation. Bereits Georg Lukács hat 1924 in seinen *Thesen zum orthodoxen Marxismus* eine nach wie vor treffende Anmerkung dazu hinterlassen: „Es entstehen isolierte Tatsachen, isolierte Tatsachenkomplexe, eigengesetzliche Teilgebiete (Ökonomie, Recht usw.), die schon in ihren unmittelbaren Erscheinungsformen für eine solche wissenschaftliche Erforschung weitestgehend vorgezeichnet scheinen. So daß es als besonders ‚wissenschaftlich' gelten muß, diese – den Tatsachen selbst innewohnende – Tendenz zu Ende zu denken und zur Wissenschaft zu erheben.“ (Lucács, Georg: Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik. Amsterdam : Thomas De Munter 1967, S. 19)

25. Markús a.a.O., S. 43f

26. vgl. Polanyi a.a.O., S. 87ff.

27. Ebd., S. 88f.

das auch den Stoffwechselprozess von Mensch und Natur organisiert, eben dieser Stoffwechselprozess bereits als eigenständiger gesellschaftlicher Bereich identifizierbar sein sollte, wird nicht thematisiert, sondern als stillschweigende Voraussetzung unterstellt.

Diese Logik zieht sich durch Polanyis empirisch überaus ergiebige Untersuchung, so auch, wenn er die Bedeutung dieser Sozialorganisation in Bezug auf die Selbstwahrnehmung der Individuen herausarbeitet. „Eine solche Situation", so schreibt er, „muß einen ständigen Druck auf den Einzelnen dahingehend ausüben, daß sein wirtschaftliches Eigeninteresse soweit aus seinem Bewußtsein eliminiert wird, daß er in vielen Fällen [...] nicht einmal fähig ist, die Bedeutung seiner eigenen Handlungen im Sinne eines solchen Interesses zu erfassen."[28] Die vorgesellschaftliche Existenz eines autonomen Ich-Bewusstseins[29] wird hier von Polanyi ebenso vorausgesetzt wie die Existenz einer transhistorischen, wenn auch nicht näher bestimmten ‚Wirtschaft'. In der Rückprojektion erscheint das anthropologisch vorausgesetzte Bewusstsein dieser Ich-Identität in vormodernen Sozietäten lediglich als von den besonderen sozialen Umständen zurückgedrängt bzw. ‚eliminiert'. Hier findet eine Umkehrung der realen Zusammenhänge statt: Während die Ich-Identität als moderne Subjektivität tatsächlich erst durch den kapitalistischen Formzusammenhang entsteht – hier also die Besonderheit zu suchen wäre –, erscheint sie in der traditionellen Darstellung (für die Polanyi nur ein Beispiel abgibt) als anthropologisches, also als in den Menschen eingeschriebenes Merkmal, das in der kapitalistischen Moderne zutage tritt.[30] Damit aber wird der historisch-spezifische Charakter der kapitalistischen Produktions- und Lebensweise, der sich nur ausgehend von der Warenform entziffern lässt, verwischt und unkenntlich gemacht.

2. Dualismus und Doppelcharakter

Marx beschreibt die Ware gleich zum Beginn des *Kapital* als die Elementarform des kapitalistischen Reichtums, die er deshalb zum Ausgangspunkt seiner Untersu-

28. Ebd., S. 75f.

29. Zur Kritik dieser Vorstellung vgl. den Abschnitt 4 dieser Arbeit.

30. Bolay/Trieb kritisieren diese Annahme am Beispiel diverser ethnologisch-psychoanalytischer Studien und stellen nebenbei sehr gut die Spezifik der kapitalistischen Subjektform heraus. Vgl. Bolay, Bernhard/ Trieb,Eberhard: Verkehrte Subjektivität. Zur Kritik der individuellen Ich-Identität. Frankfurt am Main / New York : Campus 1988, S. 25 - 32

chung wählt. Der Ware aber entspricht eine historisch-spezifische Handlungsform, die Arbeit, welche als warenproduzierende Tätigkeit zugleich die Funktion der gesellschaftlichen Vermittlung innehat, also die (abstrakte) Handlungsform darstellt, über die die Menschen ihren gesellschaftlichen Zusammenhang herstellen.[31] Ware und Arbeit sind also zwei untrennbar verbundene, spezifisch kapitalistische Formen, die ihrem Wesen nach einen Doppelcharakter aufweisen: Waren haben einen Wert und einen Gebrauchswert, Arbeit stellt sich dar als abstrakte und konkrete Arbeit. In der traditionellen Lesart der Marx'schen Theorie werden nun Wert und abstrakte Arbeit einseitig als Formbestimmungen des Kapitalismus angesehen. Gebrauchswert und konkrete Arbeit hingegen gelten als von diesen Formen lediglich äußerlich berührt. Diese Auffassung findet sich so auch teilweise bei Marx, der in den Grundrissen über die Ware schreibt:

> *„Sie ist Gebrauchswert, d.h. Gegenstand der Befriedigung irgendeines Systems menschlicher Bedürfnisse. Es ist dies ihre stoffliche Seite, die den disparatesten Produktionsepochen gemeinsam sein kann und deren Betrachtung daher jenseits der politischen Ökonomie liegt. […] In der Tat aber ist der Gebrauchswert der Ware gegebne Voraussetzung — die stoffliche Basis, worin sich ein bestimmtes ökonomisches Verhältnis darstellt.“*[32]

Diese Beschreibung wird in traditionellen Lesarten der Marx'schen Theorie für gewöhnlich übernommen. So schreibt z.B. John Holloway ganz lapidar: „Nützliche oder konkrete Arbeit gibt es also in jeder Gesellschaft.“[33] Es scheint sich so beim Gebrauchswert und der konkreten Arbeit um den überhistorischen Inhalt der kapitalistischen Reichtums- und Vermittlungsformen zu handeln. Doch wenn Marx im Kapital den Gebrauchswert als „äußre(n) Gegenstand“[34] bezeichnet und ihn allein aufgrund seiner dinglichen Eigenschaften und seiner Fähigkeit zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse bewertet wissen will, so trägt er bereits eine gesellschaftlich geprägte Vorstellung an den Gegenstand heran. Die

31. vgl. Postone, Moishe: Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Freiburg : Ça ira 2003, S. 195 ff.

32. MEW 42, S. 767

33. Holloway, John: Kapitalismus aufbrechen! Münster : Verlag Westfälisches Dampfboot 2010, S. 95. Über diese Darstellung hinaus entwickelt Holloway eine Lesart von Marx, in der die konkrete Arbeit nicht nur unabhängig von jeder gesellschaftlichen Form fassbar ist, sondern zudem in Opposition zum Selbstzweckcharakter von abstrakter Arbeit und Wert stehen soll. Vgl. ebd., S. 102ff.

34. MEW 23, S. 49

Wahrnehmung eines Gegenstandes als „Objekt“ oder einer Tätigkeit als instrumenteller Handlung zur Erreichung eines rationalen Zwecks ist, wie im vorigen Abschnitt gezeigt, bereits das Resultat einer ganz bestimmten gesellschaftlichen Konstitution.

Um dies zu verdeutlichen, soll noch einmal auf den Charakter von Gegenständen und Tätigkeiten in nicht-kapitalistischen Sozietäten rekurriert werden. Diese wurden – im Unterschied zu der dem Kapitalismus eigentümlichen Vorstellung – nicht rein „objektiv“ oder zweckrational wahrgenommen (eine Vorstellung, die übrigens auch im Kapitalismus den fetischistischen Charakter von Ware und Arbeit verschleiert), sondern waren über ihren unmittelbaren Nutzen hinaus mit einer zusätzlichen symbolischen Bedeutung aufgeladen. Diese Bedeutungen, ob sie nun religiösen Charakter hatten oder einen bestimmten sozialen Status markierten, entsprangen immer einem vorausgesetzten Fetischsystem, das den sozialen Zusammenhang herstellte, Hierarchien definierte und innerhalb dieses Rahmens auch Tätigkeiten und Gegenstände vermittelte. Erst durch die Einbindung in dieses Fetischsystem bekamen die Tätigkeiten ihre gesellschaftliche Bedeutung. Gerade weil Zeit vom mittelalterlichen Bauern als Heilszeit interpretiert wurde, konnte dieser über Jahrhunderte hinweg selbstzufrieden mit sich kaum verändernden technischen Gerätschaften und arbeitsorganisatorischen Neuerungen seinen Acker bestellen: Diese Tätigkeiten können entsprechend „nicht adäquat begriffen werden, wenn man sie unter dem Begriff des ‚instrumentellen Handelns’ zusammenfaßt“.[35]

Die Tätigkeiten, aber auch handwerkliche Gegenstände in vormodernen Sozietäten sind so durch eine Dualität gekennzeichnet, die jedoch etwas ganz anderes darstellt als den Doppelcharakter von Ware und Arbeit im Kapitalismus: Nicht ihre symbolische Aufladung stiftet das soziale Miteinander, vielmehr ist diese Aufladung Ausdruck einer vorausgesetzten fetischistischen Konstitution. Der qualitative Bruch beim Übergang zum Kapitalismus besteht nun darin, dass sich mit der Arbeit eine spezifische Tätigkeitsform herausbildet, der zugleich die Funktion der gesellschaftlichen Vermittlung zufällt und die damit sich selbst den Sinn verleiht. Arbeit ist selbstbezüglich also nicht nur darin, dass sie sich in der

35. Postone, a.a.O., S. 266

Produktion von Waren zum Zwecke der Verwertung des Werts ständig auf sich selbst rückkoppelt, sondern in einem noch grundsätzlicheren Sinne:

> *„Im Kapitalismus ist es die Arbeit selbst, welche die gesellschaftliche Vermittlung konstituiert [...] Da hier die Arbeit sich selbst vermittelt, konstituiert sie [...] nicht nur eine gesellschaftliche Struktur, die die Systeme manifest gesellschaftlicher Verhältnisse ersetzt, sondern sie verleiht sich ihren gesellschaftlichen Charakter auch selbst. Dieses reflexive Moment bestimmt die spezifische Qualität des sich selbst vermittelnden Charakters der Arbeit, wie auch die der von dieser gesellschaftlichen Vermittlung strukturierten gesellschaftlichen Verhältnisse. [...] Anders ausgedrückt: im Kapitalismus begründet die Arbeit ihren eigenen gesellschaftlichen Charakter vermöge ihrer historisch spezifischen Funktion als einer gesellschaftlich vermittelnden Tätigkeit. In diesem Sinne wird Arbeit im Kapitalismus zu ihrem eigenen gesellschaftlichen Grund.“*[36]

Diese gesellschaftliche Vermittlung kann die Arbeit nur als *abstrakte Arbeit* leisten, also unter Absehung von ihrer eigenen konkreten Seite, d.h. von allen bestimmten Tätigkeitsinhalten. Das setzt aber bereits voraus, dass die produzierten Waren auch in ihrer stofflich-konkreten Seite gesellschaftlich als ‚Objekte' angesehen werden, also als Gegenstände , die von allen angeeignet werden können. Erst damit erhalten sie den Charakter der allgemeinen Austauschbarkeit und können zu Waren werden. Gebrauchswert und konkrete Arbeit stellen daher auch keine von der kapitalistischen Form unberührte Stofflichkeit dar, sondern sind selbst in vielfacher Hinsicht von dieser Form geprägt – sie sind die konkrete Seite der Abstraktion. Die Dualität vormoderner Tätigkeits- und Gegenstandsbestimmungen verwandelt sich auf diese Weise in den Doppelcharakter von Arbeit und Ware.

Die konkrete Arbeit und mit ihr der Gebrauchswert sind also keineswegs überhistorische, *apriorische Konstanten*, sondern spezifische Formen der modernen Gesellschaft. Sichtbar wird das zunächst an der stofflichen Gestalt der Waren, also an der spezifischen Ausformung des Gebrauchswerts. Phänomene wie künstlicher

36. Postone, a.a.O., S. 233 f.; Hervorh. im Orig.

Verschleiß sind allseits bekannt und davon, wie sich die Kommodifizierung[37] etwa auf Pflege- und Gesundheitsdienstleistungen auswirkt, kann sich die geneigte Leserin in jedem Krankenhaus oder Altenheim ein Bild machen.[38]

Darüber hinaus implizieren Gebrauchswerte jedoch auch eine kapitalistische Formbestimmung im engeren Sinne. Das zeigt sich plastisch bereits daran, dass von der Nützlichkeit bestimmter Gebrauchswerte lediglich unter kapitalistischen Verhältnissen gesprochen werden kann. Das gilt etwa für den Gebrauchswert der Ware Arbeitskraft und der Ware Geld, zweier zentraler Waren innerhalb des kapitalistischen Warenkosmos.

Wesentlich ist aber, dass die Dinge bloß anhand ihrer Nützlichkeit – oder des ihnen zugeschriebenen Nutzens – und ihres technischen Charakters beurteilt werden, was, wie gezeigt, für vormoderne Menschen kaum vorstellbar war. Die so säkularisierten Gebrauchsgegenstände entfalten die Möglichkeit, als rein sachliche Gebrauchswerte prinzipiell unabhängig von der sozialen Position der je Einzelnen nutzbar zu sein. Sie entfalten eine gleichsam abstrakte Nützlichkeit: Die Dinge werden zum Objekt und sind für alle Menschen gleichermaßen zugänglich.[39] War ihre Nutzbarkeit in vormodernen Sozietäten oftmals noch an den sozialen Status gebunden,[40] so werden die Dinge nun zu allgemeinen Gebrauchswerten und sind als solche universell im Rahmen der gesellschaftlichen Produktions- und Distributionsverhältnisse nutzbar. Die von den Menschen hergestellten Dinge erhalten nun die

> *„universelle gesellschaftliche Bedeutung, Waren zu sein […] Die Warenform der hergestellten Gegenstände bringt den historischen Sachverhalt zum Ausdruck, daß diese jetzt von jeder Person erworben*

37. Der Begriff ‚Kommodifizierung' bezeichnet das ‚zur Ware werden' eines sozialen Gegenstandes.

38. vgl. Robert Kurz: Abschied vom Gebrauchswert. In: Neues Deutschland, 28.5.2004 sowie Lothar Galow-Bergemann: Der Nächste bitte ... Bemerkungen zur aktuellen Durchkapitalisierung ders Lebens am Beispiel der Krankenhäuser. In: Ernst Lohoff / Norbert Trenkle / Maria Wölfingseder / Karl-Heinz Wedel (Hrsg.): Dead Men Working. Gebrauchsanweisungen zur Arbeits- und Sozialkritik in Zeiten kapitalistischen Amoklaufs. Münster : Unrast 2005

39. In diesem Sinne verändert sich auch die Qualität moderner Wissenschaft. Erst hier können die Dinge als Objekte nicht nur behandelt, sondern auch beobachtet werden. Zur Logik moderner Wissenschaft vgl. Claus-Peter Ortlieb: Bewußtlose Objektivität. Aspekte einer Kritik der mathematischen Naturwissenschaft. In: Krisis 21/22. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft. Bad Honnef : Horlemann 1988, S. 15 - 51 sowie Postone a.a.O., S. 265ff. und Bolay/Trieb a.a.O., S. 55ff.

40. vgl. Lexikon des Mittelalters Band 8: Stadt (Byzantinisches Reich) – Werl. München : Deutscher Taschenbuch Verlag, S. 47 und S. 1903

und benutzt werden können und allgemein verfügbar sind, sofern man sie nur ‚kaufen' kann".[41]

Die historische Spezifik von Gebrauchswert und konkreter Arbeit und ihre Verknüpfung mit der Funktion des Werts ist zuerst von Kornelia Hafner systematisch herausgestellt worden.[42] Auch in Moishe Postones wertkritischer Interpretation der Marx'schen Theorie spielt sie eine zentrale Rolle. Ihm zufolge zeichnet sich die abstrakte Herrschaft im Kapitalismus durch eine spezifische Beziehung von Konkretem und Abstraktem aus. Die Gebrauchswerte als Konkreta sind jeweils „besonderer Teil eines Ganzen."[43] Dieses Ganze kann als Ansammlung verschiedener konkreter Arbeitsprodukte angesehen werden, die als allgemein nutz- und erwerbbare Dinge gelten – in diesem Sinne spricht Marx von einer „ungeheuren Warensammlung"[44]. Die je einzelnen Dinge erhalten ihre Bedeutung als Gebrauchswerte gerade in ihrer Unterschiedlichkeit und Besonderheit im Vergleich zu den je anderen Waren. Der Wert als Abstraktum hingegen konstituiert gerade keine Sammlung verschiedener abstrakter Arbeiten, sondern eine spezifische Form gesellschaftlicher Allgemeinheit. Diese Allgemeinheit besteht darin, dass der Wert alle WarenproduzentInnen miteinander in Verbindung setzt und eine gesellschaftliche Vermittlung zwischen ihnen konstituiert, was aber notwendig die Abstraktion von jeder Besonderheit einschließt. Diese Vermittlung bedeutet jedoch auch, dass der oder die Einzelne nur durch Absehung aller erlebbaren Besonderheit und Partikularität an ihr teilhaben kann:

„Deshalb besitzt die Vermittlung auf individueller Ebene die gleiche allgemeine Qualität wie auf gesamtgesellschaftlicher. Aus gesamtgesellschaftlicher Perspektive betrachtet ist die konkrete Arbeit des Individuums eine besondere und Teil eines qualitativ heterogenen Ganzen. Als abstrakte Arbeit jedoch ist sie ein individuiertes Moment einer qualitativ homogenen, allgemeinen gesellschaftlichen Vermittlung, die eine gesellschaftliche Totalität konstituiert."[45]

---

41. Markús a.a.O., S. 45

42. vgl. Kornelia Hafner: Gebrauchswertfetischismus. In: Diethard Behrens (Hg.): Gesellschaft und Erkenntnis. Zur materialistischen Erkenntnis- und Ökonomiekritik. Freiburg : Ça ira 1992

43. Postone a.a.O., S .236

44. MEW 23, S. 49; MEW 13, S. 15

45. Postone a.a.O., S. 236. Im Abschnitt 4 werden wir sehen, dass gerade die Abstraktion von „jeder materiellen Besonderheit wie auch von jeder manifest gesellschaftlichen Partikularität" (ebd.) den Subjektstatus als

Erst dadurch, dass die Arbeiten als abstrakte auf einen gemeinsamen Nenner gebracht und somit gleich gemacht werden, können die Tätigkeiten als Arbeit und die Produkte dieser Tätigkeiten als Arbeitsprodukte klassifiziert werden. Dieser Umstand führt laut Postone dazu, dass der Gebrauchswert sich als eben das historische Spezifikum etabliert, als das er oben beschrieben wurde:

> *„Weil jede besondere Art der Arbeit als abstrakte Arbeit fungieren und jedes Arbeitsprodukt als Ware dienen kann, werden Tätigkeiten und Produkte, die in anderen Gesellschaften nicht als ähnlich klassifiziert würden, im Kapitalismus als gleiche, als Vielfalt (konkreter) Arbeiten oder als besondere Gebrauchswerte klassifiziert. In anderen Worten: Die durch abstrakte Arbeit historisch konstituierte abstrakte Allgemeinheit etabliert auch die ‚konkrete Arbeit' und den ‚Gebrauchswert' als allgemeine Kategorien. Diese Allgemeinheit aber ist die eines heterogenen, aus Teilen gebildeten Ganzen, nicht die einer homogenen Totalität. Diese Unterscheidung zwischen den Formen von Allgemeinheit, der Totalität und dem Ganzen, darf bei der Betrachtung der Dialektik historisch konstituierter Formen von Allgemeinheit und Besonderheit in der kapitalistischen Gesellschaft nicht vergessen werden."*[46]

Dass die Tätigkeiten zugleich als konkrete und als abstrakte Arbeit auftreten, hat somit zur Folge, dass zwei unterschiedliche Formen von Allgemeinheit entstehen, die dialektisch miteinander verschränkt sind. Der Widerspruch zwischen Wert und Gebrauchswert ist nicht etwa der zwischen einer kapitalistischen Form und einem gesellschaftlich neutralen, transhistorischen Inhalt, sondern ist innerhalb der kapitalistischen Vergesellschaftungsweise selbst angesiedelt; er gehört zu deren innerstem Wesen und ist somit selbst historisch-spezifisch.

Die Kategorie des Gebrauchswerts ist also zu historisieren. Als Vorstellung abstrakter Nützlichkeit entsteht sie erst mit der warenproduzierenden Ordnung.

partikulares Interesse gleichsam hervorbringt.

46. Postone a.a.O., S. 237. Diese Bestimmung von Postone verweist auch darauf, dass der Allgemeinbegriff Arbeit genau genommen erst für das kapitalistische Warenuniversum in dieser allgemeinen Fassung verwendet werden kann. Dass er trotz allem von vorkapitalistischer und „Arbeit im Kapitalismus" spricht, mag als kategoriale Unsauberkeit festgehalten werden. Zur Kritik an dieser Verwendung des Arbeitsbegriffs vgl. Robert Kurz: Die Substanz des Kapitals, Teil 1. In: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft. Bad Honnef : Horlemann 2004, S. 84ff.

Damit ist aber auch die Vorstellung zu kritisieren, allein die freie Aneignung und der Verzehr bzw. Verbrauch dieser Gebrauchswerte sei gleichbedeutend mit gesellschaftlicher Befreiung. Ein solcher Verbrauch stellt sich dar als Konsum und ist somit die der Arbeit zugehörige Form der Nutzung, worauf bereits Adorno hingewiesen hat:

> *„Selbst in der Sphäre des Konsums, wie bezeichnenderweise heißt, was früher Genuß genannt wurde, sind sie (die Subjekte, JB) zu Anhängseln der Maschine geworden. Nicht um ihretwillen wird produziert – ihr Konsum macht nur sehr mittelbar und in beschränktem Umfang ihre eigenen Wünsche geltend –, sondern sie müssen nehmen, was die Produktionsmaschine ausspeit.“* [47]

Konsum als abstrakte und entsinnlichte Form des menschlichen Naturbezugs muss daher konsequenterweise zusammen mit dem Kapitalismus überwunden werden. Keinesfalls zu verwechseln ist dies mit der Forderung nach prinzipiellem „Verzicht“, wie sie gerade jetzt in der Krise laut wird. Lediglich der am abstrakten und entsinnlichten Mehr orientierte Selbstzweckcharakter des Konsums ist zu überwinden, denn dieser

> *„setzt für einen Zustand, der nach menschlichen Bedürfnissen zu bestimmen wäre, ein menschliches Verhalten an, das am Modell der Produktion als Selbstzweck gebildet ist. [ ] Vielleicht wird die wahre Gesellschaft der Entfaltung (der Produktivkräfte, JB) überdrüssig und läßt aus Freiheit Möglichkeiten ungenutzt, anstatt unter irrem Zwang auf fremde Sterne einzustürmen.*[48]

Die Aufhebung der historisch-spezifischen Form Konsum würde keine Einschränkung von Lebens- und Genussmöglichkeiten bedeuten, sondern im Gegenteil deren Entfaltung jenseits der kapitalistischen Zwänge. Entsprechend sah Adornos

47. Adorno, Theodor W. : Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit. Frankfurt am Main : Suhrkamp 2006, S. 12. Entsprechend dieser eindeutigen und an anderen Stellen ähnlich zu findenden Positionierung Adornos verwundert es, dass gerade sich als besonders radikal und kritisch gebende Strömungen ziemlich umstandslos auf Konsum und Luxus als vermeintlich emanzipatorische Kategorien beziehen. Zur Kritik an dieser nicht zuletzt in antideutschen Kreisen üblichen Strategie vgl. Robert Kurz: Die antideutsche Ideologie. Münster : Unrast 2003, 181ff.

48. Adorno, Theodor W.: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt am Main : Suhrkamp 2003, S. 178f..

Vision von einer befreiten Gesellschaft aus: *„Auf dem Wasser liegen und friedlich in den Himmel schauen.*“[49]. Nicht Luxus, sondern Muße steht hier im Mittelpunkt des sozialen Tuns. Das setzt freilich auch einen allgemeinen Zugang zum stofflichen Reichtum voraus. Dieser ist in seiner emanzipatorischen Dimension jedoch nur erfahrbar, wenn der entsinnlichte und selbstreferentielle Charakter des Warenreichtums überwunden wird.

3. Die Form und ihr Anderes

Die historisch-spezifische Form gesellschaftlicher Vermittlung im Kapitalismus setzt aber nicht nur die immanente Dialektik von Wert und Gebrauchswert bzw. abstrakter und konkreter Arbeit in die Welt, sondern impliziert eine weitere grundlegende Spaltung des gesellschaftlichen Zusammenhangs. Der Wahn, die abstrakte Herrschaft des Werts könne sich restlos den gesamten gesellschaftlichen Zusammenhang unterwerfen, war stets mehr (Alb-)Traum als Realität. Schon immer war sie auf soziale Bereiche und Tätigkeiten angewiesen, die sie zwar nicht anerkennen konnte, ohne die sie aber gleichsam nicht auskam.[50]

Auch diese Spaltung der warenförmigen Gesellschaft wurde, wenn auch ohne einen adäquaten Begriff kapitalistischer Vergesellschaftung, bereits früh in der bürgerlichen Soziologie thematisiert. Ferdinand Tönnies veröffentlichte im Jahre 1887 die erste Auflage seines Klassikers *Gemeinschaft und Gesellschaft* – und seine Begriffsunterscheidung von der abstrakten Individualität in der Gesellschaft und der sozialen Nähe in der Gemeinschaft sollte die soziologische Debatte nicht unwesentlich beeinflussen.

Sein erklärtes Ziel war es, gesellschaftliche Abläufe „aus einem Punkt“ verstehbar zu machen. Dabei sollte es sich um eben jenen Punkt handeln, „welcher das für die Konstitution der einzelnen Sozialformen verantwortliche Prinzip in seiner

49. Ebd. S. 179. Siehe auch Oscar Wilde: „Gegenwärtig konkurriert die Maschine mit dem Menschen. Unter den richtigen Verhältnissen wird die Maschine dem Menschen dienen. Dies ist ohne Zweifel die Zukunft der Maschine; und so wie die Bäume wachsen, während der Landwirt schläft, so wird die Menschheit sich vergnügen oder sich der geistvollen Muße hingeben - denn Muße, nicht Arbeit ist das Ziel des Menschen -, oder sie wird schöne Dinge hervorbringen oder schöne Dinge lesen oder einfach die Welt mit Bewunderung und Entzücken betrachten, während die Maschine die notwendige, unangenehme Arbeit verrichtet.“ (Oscar Wilde: Die Seele des Menschen im Sozialismus. Online abrufbar unter: http://www.marxists.org/deutsch/archiv/wilde/1891/02/seele.htm)

50. vgl. hierzu auch: Ernst Lohoff: Kernphysik des bürgerlichen Individuums. In: Krisis – Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft, Band 13. Bad Honnef : Horlemann 1993

reinsten Form repräsentiert". Im Mittelpunkt seiner Überlegungen stand dabei die Beziehung des Ganzen zum Teil.[51] Diese Beziehung unterscheide sich, so Tönnies, bei Gemeinschaften und Gesellschaften fundamental. Als Gemeinschaft galt ihm eine natürliche und „organische" Verbindung von Menschen. Er spricht von der „vollkommenen Einheit menschlicher Willen als einem ursprünglichen oder natürlichen Zustande".[52] Sie komme durch Abstammung zustande und beruhe auf gemeinsamer Gesinnung, auf Brauchtum und Werten, welche dann das gemeinsame Leben regelten. Demgegenüber sei Gesellschaft zwar ebenfalls als friedliches Zusammenleben von Menschen zu fassen, der Charakter dieses Zusammenlebens unterscheide sich jedoch fundamental von dem in der Gemeinschaft. Die Menschen seien hier im Unterschied zur Gemeinschaft

> *„nicht wesentlich verbunden, sondern wesentlich getrennt [...], und während dort verbunden bleibend trotz aller Trennungen, hier getrennt bleibend trotz aller Verbundenheiten. [...] Sondern hier ist ein Jeder für sich allein, und im Zustande der Spannung gegen alle Uebrigen. Die Gebiete ihrer Thätigkeit und ihrer Macht sind mit Schärfe gegen einander abgegrenzt, so dass Jeder dem Anderen Berührungen und Eintritt verwehrt, als welche gleich Feindseligkeiten geachtet werden. Solche negative Haltung ist das normale und immer zugrundeliegende Verhältniss dieser Macht-Subjecte gegen einander".* [53]

Tönnies selbst verstand es als die Aufgabe seiner „reinen Soziologie", die beiden vorherrschenden Denktraditionen in der zeitgenössischen Soziologie, Historismus und Rationalismus, miteinander zu versöhnen. Während der Rationalismus auf eine aufklärerische Vorstellung von (instrumenteller)Vernunft setzte, betonte der Historismus die Wichtigkeit vermeintlich naturhafter Verbundenheit. Beide Strömungen reflektierten dabei zwei Seiten des noch jungen kapitalistischen Sozialgefüges, wobei sie diese zugleich ideologisierten.[54] So liest sich auch Tönnies'

51. vgl. Merz-Benz, Peter-Ulrich: Die begriffliche Architektonik von „Gemeinschaft und Gesellschaft". In: Clausen, Lars/Schlüter, Carsten: Hundert Jahre „Gemeinschaft und Gesellschaft. Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion. Opladen : Leske+Budrich 1991

52. Tönnies, Ferdinand: Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. Darmstadt :Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt. Nachdr. d. 8. Aufl., 1963., S. 8

53. Ebd., S. 40

54. Nicht unerwähnt darf an dieser Stelle bleiben, dass auch Tönnies eine ganz aufklärerische Vorstellung von der Aufteilung der Geschlechter auf diese zwei Sozialformen vertrat. Die Gesellschaft galt ihm als männlich und von Härte und Willkür durchsetzt – die Gemeinschaft hingegen als direkt mit der Natur verbunden und daher mit den Frauen verknüpft. Vgl. hierzu: Karin Hausen: Die Polarisierung der ‚Geschlechtscharaktere' –

Darstellung zumeist so, als sei Gesellschaft das Neue, während Gemeinschaft das Traditionelle beschreibe und somit das Vorgängige und „Ursprüngliche" sei. Damit leistet er seinen Beitrag zur Erfindung „imaginärer Gemeinschaften" (Benedict Anderson), die angeblich in einer gemeinsamen Tradition und Herkunft wurzeln sollen, wo sie doch nichts anderes sind als historisch-spezifische Konstruktionen, welche die Herausbildung der abstrakten Vergesellschaftung flankieren und kollektividentitär abstützen.[55]

An Tönnies anknüpfend unterscheidet auch Max Weber zwischen Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung. Vergesellschaftung gilt ihm dabei als soziale Beziehung, die auf rationales Handeln zurückzuführen ist, wobei ihm „der streng zweckrationale, frei paktierte Tausch am Markt: ein aktueller Kompromiß entgegengesetzt, aber komplementär Interessierter" als „reinster Typ der Vergesellschaftung"[56] gilt. Diese handlungstheoretische Fassung des Gesellschaftskonzeptes hat den Vorteil, dass sie weniger als die Darstellung bei Tönnies den Gedanken nahelegt, es handele sich bei Gesellschaft und Gemeinschaft um zwei verschiedene Sozialmodelle. Denn genau auf diese Weise ist Tönnies häufig genug interpretiert worden – und sein Werk gibt auch an nicht wenigen Stellen genau dazu Anlass.[57] Bei Weber aber haben wir es mit zwei unterschiedlichen Handlungsformen zu tun, die ihrerseits in keiner Weise historisch spezifiziert sind. In diesem Sinne kann Webers Einordnung ebenfalls im fast schon klassischen Sinn als fetischistisch gelten: Zwar benennt er die hinter dem Rücken der Subjekte vor sich gehende Aufteilung der Welt in Vergesellschaftungs- und Vergemeinschaftungsprozesse, behandelt diese aber als anthropologische Konstanten und löscht damit ihre spezifische Formbestimmtheit aus. So bleibt z.B. unausgeleuchtet, dass sich der kapitalistische Warenaustausch qualitativ vom vormodernen Gang zum Markt unterscheidet, dessen Funktionsweise in starre, gesellschaftlich vorgegebene Gebots- und Verbotsstrukturen eingerahmt war.[58]

Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, S. 379f.. In: Conze, Werner: Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Neue Forschungen. Stuttgart : Ernst Klett Verlag 1976

55. vgl. dazu Lohoff, Ernst: Die Verzauberung der Welt. Die Subjektform und ihre Konstitutionsgeschichte. In: krisis 29, Münster : Unrast 2005; ders.: Ohne festen Punkt. Befreiung jenseits des Subjekts, in: krisis 30, Münster .: Unrast 2006; Anderson, a.a.O.

56. Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe, § 9

57. vgl. Käsler, Dirk: Erfolg eines Mißverständnisses? Zur Wirkungsgeschichte von ‚Gemeinschaft und Gesellschaft' in der frühen deutschen Soziologie. In: Clausen/Schlüter, a.a.O.

58. vgl. zum Unterschied moderner und vormoderner Märkte Polany a.a.O., S. 87ff.

Auf vergleichbare Weise unterscheiden sich auch moderne Familienstrukturen und vormoderne Varianten des Zusammenlebens. Die Familiensoziologin Heidi Rosenbaum setzt daher den Begriff der Familie auch stets in Anführungszeichen, wenn sie über vormoderne bäuerliche Zusammenhänge schreibt:

> *„Die traditionelle Bauern-‚familie' […] unterscheidet sich deutlich von dem Bild von Familie und Familienbeziehungen, das wir in unseren Köpfen tragen. Am auffälligsten ist das niedrige Niveau der Emotionalität und Affektivität, dem das Vorherrschen sachlicher, durch die täglichen Arbeitserfordernisse vermittelter Beziehungen entsprach. […] Eine logische Folge der großen personalen Distanz selbst zwischen den ‚Familien'-mitgliedern war die fehlende Ab- und Ausgrenzung des engen Kreises der Familie innerhalb der Hausgemeinschaft."*[59]

Die Spezifik der modernen Familie deutet darauf hin, dass es auch auf diesem Feld vermieden werden sollte, einzelne soziale Phänomene aus ihrem sozialen Zusammenhang herauszureißen und auf diese Weise verdinglicht zu betrachten. „Familien", so macht Rosenbaum deutlich, können nicht als abstrakte Entitäten, sondern lediglich als historische Spezifika in ihrer jeweiligen Verwobenheit mit dem Sozialwesen verstanden werden. Entsprechend gilt die Einbindung in traditionelle Normensysteme, wie wir es oben für die vormoderne Aufteilung der Tätigkeiten festgestellt haben, auch für die Familie:

> *„In der vorkapitalistischen Gesellschaft sind der einzelne und die Familien- und Haushaltsgemeinschaft umfassend in lokale gesellschaftliche Beziehungen eingebunden. Sie unterliegen, wenn auch in Stadt und Land verschieden ausgeprägt, feudalen, obrigkeitlichen, zünftigen und kirchlichen Beschränkungen, zusätzlich sozialer Kontrolle durch die Dorf- bzw. Stadtgemeinde. Beispielhaft dafür sind die strengen Bestimmungen der Handwerkerzünfte über ehrliche und ehrbare Herkunft und Lebenswandel ihrer Mitglieder."*[60]

---

59. Rosenbaum, Heidi: Formen der Familie. Untersuchungen zum Zusammenhang von Familienverhältnissen, Sozialstruktur und sozialem Wandel in der deutschen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag 1982, S. 114

60. Rosenbaum, Heidi: Familie als Gegenstruktur zur Gesellschaft. Kritik grundlegender theoretischer Ansätze der westdeutschen Familiensoziologie. 2., überarbeitete Auflage. Stuttgart : Enke Verlag 1978, S. 117

Die Abhängigkeit der Familienstrukturen von den sozialen und kulturellen Strukturen des Gemeinwesens legt es daher nahe, auch für die kapitalistische Moderne von einer spezifischen Familienform zu sprechen.[61]

In diesem Sinne lässt sich der vermeintliche Gegensatz von Vergesellschaftung und Vergemeinschaftung als begrifflich verzerrte Wahrnehmung der spezifisch modernen Aufspaltung des gesellschaftlichen Zusammenhangs in eine dominante Sphäre warenförmiger Rationalität und deren diffuses Schattenreich als notwendige Konsequenz bestimmen. Gesellschaft ist in diesem Sinne immer auf Gemeinschaft angewiesen. *Instrumentelles Handeln* kann sich nur allgemein durchsetzen, indem es die nicht in seiner reduzierten Zugriffslogik aufgehenden psychischen Regungen, Bedürfnisse und sozialen Handlungsweisen abspaltet und in ein eigenes Schattenreich verbannt – ein Prozess, der, wie Roswitha Scholz beschrieben hat, mit der Konstitution der modernen Geschlechterhierarchie einhergeht.[62]

Die heimischen vier Wände und die in ihnen beheimatete Familie fungieren so als ein Ort, an dem das Warensubjekt alles genießen möchte, wofür es sich zuvor im erbitterten Kampf Aller-gegen-Alle aufgerieben hat. Dass dies häufig genug misslingt und die Privatheit sich nicht selten als Hölle entpuppt, ändert nichts an ihrer Funktion als Projektionsfläche für alle Wünsche und Begierden, die in den waren- und rechtsförmigen Sphären systematisch unerfüllt bleiben müssen. Familie und die Privatheit des isolierten Einzelnen bilden so ebenso die stille Voraussetzung wie die Folge der anonymisierten Konkurrenz der warenproduzierenden Gesellschaft.

4. Abstraktes Individuum und geschlechtlicher Identitätszwang

Die Herauslösung der Produktionstätigkeiten aus den sie umgebenden Sozialbeziehungen und ihre Verwandlung in die selbstreferentielle Tätigkeitsform der Arbeit verändert auch die (Selbst-) Wahrnehmung der Individuen fundamental. Es entsteht eine historisch neue Vorstellung von abstrakter Individualität, mit der die Form „Subjekt“ untrennbar verbunden ist. Diese unterscheidet sich we-

61. vgl. Ebd., S. 47
62. Roswitha Scholz: Das Geschlecht des Kapitalismus. Bad Honnef : Horlemann. 2. Aufl., 2011

sentlich von vormodernen Vorstellungen des Bewusstseins, die im Unterschied zu dieser keinen einheitlichen Identitätskern des Individuums implizieren. Bolay/Trieb und Rudolf W. Müller greifen auf Beschreibungen des linken deutschen Psychiaters E. Wulff zurück, um diese Differenz plausibel zu machen. Wulff, der zwischen 1961 und 1967 einen Lehrauftrag in Vietnam hatte, beschreibt aufgrund der Erfahrungen, die er dort gemacht hat, bestimmte Besonderheiten seiner vietnamesischen StudentInnen. Diese hatten offensichtlich Probleme, von konkreten medizinischen Phänomenen zu abstrahieren, Allgemeinbegriffe zu bilden, Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge zu erfassen und dergleichen mehr. Während seine KollegInnen die Ursache für diese Lernschwierigkeiten in unzureichend ausgebildeter Hirnphysiologie ausmachten, führte Wulff, der unter dem Pseudonym Georg W. Alsheimer publizierte, diese Phänomene auf die Eigenheiten der vietnamesischen Grammatik zurück:

> *„Es gibt im vietnamesischen nicht einen bestimmten, sondern mehrere Ausdrücke für ‚Ich', ‚Du, ‚Er', ‚Wir'; umgekehrt wird manchmal dasselbe Wort für ‚Ich', ‚Du' und ‚Er' gebraucht. Das hatte nicht nur häufige Verwechslungen dieser persönlichen Fürworte […] zur Folge, sondern auch eine Unsicherheit, eine Instabilität im Denken des Subjekts von Gedanken und Handlungen. Auch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft werden sprachlich nur sehr unscharf unterschieden, ebenso wie Wirklichkeits- und Möglichkeitsformen, aktivische und passivische Formen des Verbs. Substantive, Adjektive und Verben sind nur durch ihre Stellung im Satz als solche erkennbar. Die grammatikalischen Vorformen des logisch ‚folgerichtigen' Denkens sind also im Vietnamesischen nur sehr unvollkommen ausgebildet; nicht schon mit der Erlernung der eigenen Sprache, im Alter von ein bis zwei Jahren, können sie eingeübt, praktiziert und mehr oder minder automatisiert werden, sondern erst durch die Kenntnis einer fremden, okzidentalen Sprache, die gemeinhin sehr viel später erworben wird."*[63]

63. Alsheimer, Georg W. (1972): Vietnamesische Lehrjahre. Bericht eines Arztes aus Vietnam 1961 – 1967. Zweite verbesserte Auflage mit einem Nachbericht von 1972. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, S. 240f.

(Zweck-)Rationales Denken und Ich-Identität sind somit also mit bestimmten sprachlichen Ausdrucksformen verbunden.[64] Diese Prägung geht so weit, dass sie sich sogar auf die Ausprägung von Krankheitsbildern auswirkt. Denn innerhalb der von ihm beobachteten vietnamesischen Gesellschaft *„fehlt das Krankheitsbild der Ich-Störung“*.[65]

Doch wie kommt es, dass sich in verschiedenen Sozialwesen die sozialen Verhältnisse in unterschiedliche sprachliche Darstellungsformen übersetzen? Müller führt dies auf die unterschiedlichen gesellschaftlichen Beziehungsformen zurück.[66]

Als weiteres Beispiel verweisen Bolay/Trieb auf die Beschreibungen zweier Communities von Native Americans, die sie Erik H. Eriksons vergleichender Studie *Kindheit und Gesellschaft* entnehmen.[67] Erikson beschreibt hier das Zusammenwirken der gesellschaftlichen Lebenspraxis in diesen Gruppen und deren Bedeutung – von kleinen lebensweltlichen Handlungen bis hin zu Phänomenen der Selbstwahrnehmung. Das Zusammenleben war in beiden Fällen von einem hauptsächlichen Lebensmittel geprägt, das Tagesablauf, Mythen und Erziehungspraxen definierte. Dieses Lebensmittel war im Falle der Oglala der Büffel[68] und im Falle der Yurok der Lachs.[69] Bolay/Trieb fassen Eriksons Beobachtungen wie folgt zusammen:

> *„Die gesamte Organisation des Lebenserhaltungsprozesses dieser Stämme vollzieht sich in direkter Vergesellschaftung. Alle ihre Tätigkeiten kreisen bewußt und direkt um die Produktion ihres wichtigsten Lebensmittels, den Büffel bzw. den Lachs. Der gesamte gesellschaftliche und individuelle Rhythmus war auf diesen Mittelpunkt gerichtet, alle produktiven, sozialisatorischen und mythisch-religiösen Handlungen bezogen von dort her Form und Bedeutung. Erikson findet einen Zusammenhang zwischen ökonomischen, sozialen und*

64. Bolay/Trieb (a.a.O., S. 26) stellen auch für die mitteleuropäischen Gesellschaften einen ähnlichen Zusammenhang fest. Hier sei noch im Mittelalter statt des heute geläufigen Ichs die Formulierung „mein Leib“ üblich gewesen.
65. Alsheimer a.a.O., Hervorh. im Orig.
66. Müller , Rudolf Wolfgang: Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike. Frankfurt am Main / New York : Campus Verlag 1982, S. 242f.
67. Bolay/Trieb, a.a.O., S. 134ff. sowie Erikson, a.a.O., S. 107 - 182
68. Erikson, a.a.O., S. 110ff.
69. Erikson, a.a.O., S. 162ff.

> *psychischen Strukturen vor, Strukturen, die er aus den Grundlagen der gesellschaftlichen Produktion dieser Stämme ableitet.*“[70]

Ganz ähnlich lesen sich auch die Beschreibungen, die Stephanie Coontz über unterschiedliche Communities der Native Americans zusammengetragen hat. Nahrungsmittel wurden hier, unabhängig von wem sie gefunden wurden, als kollektives Besitztum betrachtet. Coontz zitiert den Bericht eines christlichen Missionars dahingehend, ein Mic-Mac würde „eher Hungers sterben [...] als eine Krickente, die er erlegt hatte, allein auf(zu)essen, obwohl sie zur Wiederherstellung seiner Kräfte dienen könnte; er würde sie zum Wigwam bringen, wo er andere wusste, die sie brauchten wie er selbst, und jeder würde seinen Anteil erhalten“.[71] Auffällig ist hier das vollständige Fehlen der Priorisierung der eigenen Bedürfnisse gegenüber der Bedürfnisbefriedigung der anderen Mitglieder des Gemeinwesens. Dies Fehlen ist jedoch nicht auf eine extreme Unterordnung der Individuen unter die gesellschaftliche Ordnung, sondern auf das Fehlen einer individuellen Ich-Identität (der Vorstellung, Subjekt zu sein) zurückzuführen. Die Einzelnen werden also nicht zwangsweise dem Kollektiv unterworfen, sondern es herrscht ein qualitativ von der kapitalistischen Subjekt-Objekt-Dichotomie unterschiedenes Weltverständnis vor.[72]

Bolay/Trieb beziehen die moderne Subjektform auf die von Marx im „Kapital“ dargestellte Wertformanalyse. Da die Waren, wie Marx anmerkt,[73] sich nicht alleine zum Austausch begeben können, benötigen sie dafür die WarenbesitzerInnen. Und eben diese WarenbesitzerInnen gingen im Zuge des Austausches soziale Beziehungen miteinander ein, die denen der Waren wesensähnlich seien und damit ihre eigene Individualität als im wörtlichen Sinne Subjektivität konstituierten: Sie sind nicht nur handelnde Personen, sondern als solche zugleich den strukturellen Zwängen der kapitalistischen Logik unterworfen. Indem die Einzelnen im Warentausch ihre Waren gleichsetzen, konstituieren sie nicht nur ein Verhältnis gesellschaftlicher Vermittlung, sondern zugleich die subjektive Reflexion ihrer

70. Bolay/Trieb, a.a.O., S. 137f.

71. Coontz, Stephanie: Die Entstehung des Privaten. Amerikanisches Familienleben vom 17. bis zum ausgehenden 19. Jahrhundert. Münster : Westfälisches Dampfboot 1994 S.55

72. Zur Subjekt-Objekt-Dichotomie in der kapitalistischen Moderne vgl. auch Ernst Lohoff: Die Verzauberung der Welt. Die Subjektform und ihre Konstitutionsgeschichte – eine Skizze. In: Krisis. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft. Münster : Unrast 2005

73. MEW 23, 99

selbst. Die einzelne Ware vermag prinzipiell ihren Wert in jeder anderen Ware auszudrücken – jeder Einzelne ist analog dazu in der Lage, mit jedem beliebigen Warenbesitzer den Austausch der produzierten Güter zu vollziehen. Allerdings bleiben sie dabei gleichsam an den Austausch gebunden, da die Waren als solche einen Gebrauchswert nur für andere, nicht aber für die ProduzentInnen haben. Das abstrakte Individuum ist frei, aber nicht im emphatischen, sondern in dem stets beschränkten Sinne, innerhalb der restriktiven Form unter vorgegebenen Optionen wählen zu können (und zu müssen). In eben diesem Sinne sind die AgentInnen des Warentausches auch gleich: Sie erkennen sich in ihrer Praxis als gleiche an und abstrahieren damit von ihren realen Ungleichheiten.[74] Die so entstandene Beziehung gegenseitiger Anerkennung und Achtung beruht jedoch ebenfalls auf der strukturellen Gleichgültigkeit und Instrumentalisierung, sie ist lediglich die „Allgemeinheit der selbstsüchtigen Interessen“[75]. Bolay/Trieb fassen den Prozess zusammen mit den Worten:

> *„Im Wechselverhältnis von objektiver und subjektiver Reflexion, Freiheit und Unfreiheit, Gleichheit und Ungleichheit, Anerkennung und Gleichgültigkeit setzt sich der Prozeß der Vereinzelung durch. Das Individuum als egoistischer Verfolger seiner individuellen Interessen löst sich vom Gemeinwesen als der Instanz kollektiver Produktion und Bedürfnisbestimmung und ist doch gleichzeitig Produkt einer Form der Vergesellschaftung, die es dazu verdammt, als vereinzelt individuelles seine Gesellschaftlichkeit stets neu einzulösen.*[76]

Auch wenn an dieser Darstellung zu kritisieren ist, dass die gesellschaftliche Vermittlung auf den Warentausch reduziert wird, erhellt sie doch den historisch-spezifischen Zusammenhang zwischen der Form abstrakter Individualität und der über Ware, Wert und abstrakte Arbeit konstituierten kapitalistischen Vergesellschaftung. Diese Bestimmungen der individuellen Ich-Identität sind dabei nicht nur die Grundlage für die Einbindung des Subjekts in den Warenverkehr

74. Zur repressiven Gleichheit in der Warengesellschaft vgl. auch MEW 23, 74; MEW 42, 170ff. sowie Postone a.a.O., S. 253ff. und Schandl, Franz: Jenseits der Gerechtigkeit. In: Streifzüge 1/2003. Online abrufbar unter: http://streifzuege.org/2003/jenseits-der-gerechtigkeit-2008-erweiterte-fassung-des-artikel-in-streifzuege-1-2003 sowie zu neueren Entwicklungen Bierwirth, Julian: Ungleiche Gleichheit. In: Streifzüge 45/2009. Online abrufbar unter: http://streifzuege.org/2009/ungleiche-gleichheit

75. MEW 42, 170

76. Bolay/Trieb, a.a.O., S. 91

und die allgemeinen Rechtsgeschäfte, sondern darüber hinaus auch die Grundlage der allgemeinen Selbst- und Fremdwahrnehmung. Erst unter den Bedingungen kapitalistischer Warenproduktion bildet sich die Vorstellung einer homogenen, vom konkreten Handeln unabhängigen Identität heraus.[77]

Häufig wird die Herausbildung der abstrakten Individualität nur als Befreiung aus der vormodernen Enge sozialer und religiöser Normen beschrieben. Dabei wird jedoch übersehen, dass das Individuum diese Freiheiten nur um den Preis seiner gleichzeitigen Unterwerfung unter die versachlichten Zwänge der Warenlogik gewinnen konnte, die eine beständige Selbst- und Fremdobjektivierung und die Behauptung in der allgegenwärtigen Konkurrenz verlangen.[78] Insofern kann hier auch nicht einfach von historischem Fortschritt gesprochen werden. Die Frage nach „besser" oder „schlechter" folgt einer transhistorischen Sichtweise, die charakteristisch für die Aufklärung und deren legitimes Kind, den „Historischen Materialismus", ist und die die historische Spezifik der abstrakten Herrschaft und der mit ihr gesetzten modernen Subjektform nicht adäquat zu fassen vermag.[79]

Die moderne Subjektform birgt zwar durchaus Potentiale gesellschaftlicher Befreiung, zugleich sind mit ihr jedoch neue Dimensionen gesellschaftlicher Herrschaft gesetzt. Dazu gehört wesentlich auch die Herausbildung eines allgemeinen Identitätszwangs, der auch jenseits der versachlichten Sphären im engeren Sinne alle Beziehungen der Individuen untereinander und zu sich selbst erfasst. So entsteht beispielsweise erst in der kapitalistischen Moderne die Notwendigkeit, Individuen eine abstrakte sexuelle Orientierung zuzuschreiben, die diesen jenseits ihrer konkret ausgeführten Praktiken zukommen soll. Georg Klauda hat nachgezeichnet, dass es im europäischen Mittelalter nicht nur eine Verfolgung unerwünschter

77. Neuere sozialpsychologische Studien berichten von einer Auflösung bzw. Nicht-Existenz individueller Ich-Identitäten. Bei genauerer Betrachtung dieser Arbeiten wird jedoch deutlich, dass es sich dabei keinesfalls um eine empirische Widerlegung dieser hier angestellten Ausführungen handelt, sondern vielmehr um die individualpsychologische Verlaufsform des kapitalistischen Krisenprozesses. Vgl. für eine solche Analyse beispielhaft Krauss, Wolfgang: Das erzählte Selbst. Die narrative Konstruktion von Identität in der Spätmoderne. Herbolzheim : Centaurus Verlag 2000. 2. Aufl., S. 159 – 184.

78. Schon Marx spricht bekanntlich vom doppelt freien Arbeiter: „Zur Verwandlung von Geld in Kapital muß der Geldbesitzer also den freien Arbeiter auf dem Warenmarkt vorfinden, frei in dem Doppelsinn, daß er als freie Person über seine Arbeitskraft als seine Ware verfügt, daß er andrerseits andre Waren nicht zu verkaufen hat, los und ledig, frei ist von allen zur Verwirklichung seiner Arbeitskraft nötigen Sachen." (MEW 23, 183).

79. In gewisser Weise haben Adorno und Horkheimer in der Dialektik der Aufklärung auf genau diesen Punkt verwiesen. Sie brechen bei ihrer dialektischen Entwicklung von Aufklärung und Herrschaft jedoch insoweit nicht mit dem historischen Materialismus, als diese für sie 1. eine umfassende historische Tendenz darstellt und als solche 2. mit einer richtungsgebunden Dynamik verknüpft ist: Sie führt zu einer immer tiefergehenden Verstrickung der Menschen in gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse (vgl.dazu auch Trenkle, Norbert: Gebrochene Negativität. In Krisis 25, Bad Honnef : Horlemann 2002).

Sexualpraktiken (wohlgemerkt: nicht ‚Identitäten') als ‚Sodomie' gegeben hat, sondern auch den Bruderschwur gab, durch den Männer einander ihre tiefe Zuneigung und Verbundenheit ausdrücken konnten – auch wenn sie gleichzeitig verheiratet waren.[80] Auch für die traditionelle islamisch geprägte Welt konstatiert er eine Vielfalt von mann-männlichen Sexualpraktiken, die nicht mit einer entsprechenden Selbstwahrnehmung der beteiligten Männer als ‚homosexuell' einhergingen.[81] Erst im Zuge der Durchsetzung des kapitalistischen Modernisierungsprozesses wurden mit der modernen Subjektform auch die geschlechtlichen Zwangsidentitäten in den jeweiligen Regionen etabliert.[82] Klauda schreibt:

> *„Tatsächlich ergibt der Begriff der ‚Homosexualität' im Horizont der heiligen Schriften des Islam keinen Sinn, weil er Denkweisen transportiert, die mit dem Verständnis, das vormoderne Gesellschaften sich von dieser Sache gemacht hatten, auf grundlegende Weise kollidiert. Traditionelle islamische Juristen gingen etwa von der Prämisse aus, dass die erotische Attraktion gegenüber dem eigenen Geschlecht ein natürliches Faktum ist, das dem Menschsein als solchem entspringt. […] Die islamischen Verbote richten sich daher im Horizont eines traditionellen Verständnisses gegen eine bestimmte Handlung, nicht aber gegen eine Art zu lieben oder gar einen bestimmten Typus von Person."*[83]

In diesem Sinne hat Klauda die offensichtliche Homophobie in vielen islamisch geprägten Ländern als Import aus dem sogenannten ‚Westen' dargestellt, was nichts anderes darstellt als eine Chiffre für die Durchsetzung der kapitalistischen Vergesellschaftungsformen, die von Europa aus die Welt erobert haben.[84] In vormodernen Zeiten hat es – unabhängig von der regionalen Herkunft – zumeist auch mann-männliche bzw. weib-weibliche Liebe gegeben. Aber es gab

80. Vgl. Georg Klauda: Die Vertreibung aus dem Serail. Europa und die Heteronormalisierung der islamischen Welt. Hamburg : Männerschwarm Verlag 2008, S. 78ff.

81. vgl. ebd., S. 17ff. sowie 43ff.

82. vgl. für Europa ebd., S. 86ff. und für die islamisch geprägte Welt S. 54ff.

83. Ebd., S. 51f.

84. Insofern ist die Bezeichnung „Westen" eine Anspielung darauf, das im (post-)kolonialistischen Diskurs dem ‚Westen' ein höheres Maß an Zivilisierung und Aufklärung zugesprochen wird, während den Gesellschaften in der Peripherie diesbezüglich Nachholbedarf (das meint hier: vollständige Durchsetzung der Subjektform inkl. der Zwangsidentifizierung als hetero- bzw. homosexuell) attestiert wird. Tatsächlich spricht Klauda daher auch nicht der regionalen Herkunft (‚Westen'), sondern einer sozio-ökonomischen Konstellation den Bedingungsprimat zu. Diese ist bei ihm jedoch nicht die Warengesellschaft im Sinne der wertkritischen Theorie, sondern ein imperialer Kapitalismus mit seinen (auch nach innen gewendeten) Disziplinen und Mächten.

eben keine dazugehörige Wahrnehmung der je Einzelnen als „homosexuell“.[85] Dementsprechend geht es ihm nicht darum zu behaupten, dass es vor dem modernen Form-Imperialismus in islamisch geprägten Regionen keinerlei Verfolgung mann-männlicher Liebe gegeben habe – auch wenn er begründet darlegt, dass sie weniger massiv gewesen sein dürfte, als dies heute der Fall ist; er beharrt jedoch darauf, dass diese Verfolgung nicht darüber organisiert war, eine spezifische Identitätsform (‚Homosexualität’) in den Blickpunkt zu nehmen. [86]

Dieses Schlaglicht mag verdeutlichen, wie tief die objektivierten Zwänge der abstrakten Herrschaft in die Konstitution der modernen Subjektform eingelassen sind. Kritische Gesellschaftstheorie muss ihren Blick für diese Mechanismen schärfen, nicht nur um der permanenten Gefahr der Kulturalisierung sozialer Konflikte und gesellschaftlicher Zwänge, verbunden mit einer Selbstüberhebung der „westlichen Werte“, entgegenzutreten. Auch und gerade unter dem Gesichtspunkt gesellschaftlicher Emanzipation ist eine Kritik der Subjektform unverzichtbar. Zur Logik sozialer Befreiung gehört immer auch die individuelle wie kollektive Auseinandersetzung mit der eigenen Verstrickung in Herrschaft. Die gesellschaftliche Konstitution von Subjektivität verweist darauf, dass die Linien des gesellschaftlichen Konflikts um Emanzipation nicht einfach zwischen einzelnen Menschen oder Menschengruppen verlaufen, sondern auch mitten durch die je Einzelnen hindurch. Diese Erkenntnis gilt es zum zentralen Ausgangspunkt sozialer Befreiungsbemühungen zu machen, wenn diese nicht in der Sackgasse der Regression enden sollen.

85. Das von Alex Gruber gegenüber Georg Klauda vorgebrachte Argument, er würde sich wüster Verschwörungstheorien bedienen und letztlich in die Rede der Mullahs von der vermeintlichen westlichen Dekadenz einstimmen, zeigt daher auch lediglich an, dass auch Gruber in schlechter antideutscher Manier diesen Zusammenhang nicht durchschaut. Vgl. Alex Gruber: Der Kampf gegen das „Freudenhaus der Bourgeoisie“. Zur Lage der Homosexuellen im Iran. In: Grigat/Hartmann (Hg.): Der Iran. Analyse einer islamischen Diktatur und ihrer europäischen Förderer. Innsbruck : Studien-Verlag, S. 124

86. Da er den Kapitalismus jedoch in erster Linie als imperiale Klassengesellschaft interpretiert und zudem zur Aufklärung keine grundsätzlich kritische Haltung einzunehmen vermag, scheitert er letztlich an der materiellen Fundierung seiner These, obschon er auch (besser: auch wenn er) für die historische Genese in Mitteleuropa einiges empirische Material vorlegen kann.

Krisis – Kritik der Warengesellschaft

Verzeichnis der Beiträge ab 2013

1 / 2013 *Peter Samol*
Michael Heinrichs Fehlkalkulationen der Profitrate
Zur Widerlegung von Michael Heinrichs Kritik am „Gesetz vom tendenziellen Fall der Profitrate" und über die Bedeutung der schrumpfenden Wertmasse für den Krisenverlauf

2 / 2013 *Ernst Lohoff*
Auf Selbstzerstörung programmiert
Über den inneren Zusammenhang von Wertformkritik und Krisentheorie in der Marxschen Kritik der Politischen Ökonomie

3 / 2013 *Julian Bierwirth*
Gegenständlicher Schein
Zur Gesellschaftlichkeit von Zweckrationalität und Ich-Identität

Das komplette Archiv der Krisis seit 1986 findet sich auf www.krisis.org
Ein Teil der Druckausgaben ist noch erhältlich und kann bei u.a. Adresse bestellt werden.

Förderverein Krisis | Postfach 81 02 69 | 90247 Nürnberg | krisisweb@yahoo.de